

Dagmar Kusá¹
James Griffith²
Bratislava International School of Liberal Arts
Bratislava (Slovakia)

UDC 316.423.2/.3(437)"1979"
141.7 Арендт X.
172 Арендт X.
Original scientific paper
Submitted 06/09/2019
Revised 21/09/2019
Accepted 22/09/2019
doi: [10.5937/socpreg53-23061](https://doi.org/10.5937/socpreg53-23061)

1989 IN CZECHOSLOVAKIA THROUGH ARENDT'S EYES: AN IMMODERN NON-REVOLUTION³

Abstract: This essay examines the status of events of 1989 in Czechoslovakia from an Arendtian perspective, focusing on whether they qualify as a revolution or even, precisely speaking, a modern event. For Arendt, revolutions are decidedly modern in that they expand freedom to all equally, an expansion conceivable because history can be thought of as rectilinear and because new ideas can be introduced into the secular world. Leaving aside the importance of violence as a criterion, we find that 1989 in Czechoslovakia does not live up to her other criteria, nor does it make sense to call it either modern or post-modern. We thus claim that it is an 'immodern,' non-revolutionary event. In concluding, we find that its immodernity is why it failed to be a revolution.

Keywords: The Velvet Revolution, Hannah Arendt, revolution, modern, postmodern

On November 17, 1989, less than a week after the Berlin Wall fell, students took to the streets in Prague to oppose Communist Party rule in Czechoslovakia. Earlier in the year, the opposition in Hungary was negotiating power-sharing arrangements with the Party and Poland held its first free elections since 1928. November 17, so the story goes, initiated the Velvet Revolution, Czechoslovakia's 'contribution' to the end of the Cold War, an end that opened up an era of neoliberal hegemony.

Much has been written on what happened that year, in the moment and since, especially the extent to which it can be properly named a revolution. Many of these writings can be sorted into one of four groups, claiming that 1989 was either (1) a corrective revolution, (2) a postmodern revolution or even anti-revolution, (3) a mixture of revolution with continuity, or (4) a genuine but unique revolution.

First, and probably most famously, Francis Fukuyama claimed that it marked the end of history, with liberal democracy as the victor (Fukuyama, 1992). Similarly, Jürgen Habermas called the events 'rectifying revolutions' in that they returned the historical tra-

¹ kusa@bisla.sk

² griffith@bisla.sk

³ This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-15-0682.

jectory from a detour (Habermas, 1990). As a result, 1989 is marked most by “its total lack of ideas that are either innovative or oriented towards the future” (Habermas, 1990, p. 5).

Second, there is the claim that 1989 was a postmodern event, insofar as postmodernity is marked by skepticism toward grand historical narratives (Lyotard, 1984, pp. xxiii-xxiv). According to Richard Sakwa, 1989 did not innovate but rather rejected, and rejected universal goals for specific and national ones. Thus, he claims, it rejected the play between revolution and counterrevolution. Indeed, for him it rejected revolution as such, making it both post-revolution and postmodern (Sakwa, 1999, pp. 89-91). For Boris Kapustin, the failure of modernity's grand narratives is both its failure and the predicament of postmodernity (Kapustin, 2003).

Third, Timothy Garton Ash, focused on Poland and Hungary, noted that an elite leadership eager for reform was compensated for its retreat from political power by “a *nomenklatura* buy-out,” becoming successful entrepreneurs and managers of newly privatized industries through their connections and know-how (Ash 1989a, p. 3). However, since the change was also driven by the escalation of mass protests, the establishment of independent unions, and the mobilization of the non-dissident intelligentsia, he sees 1989 as a ‘refolution’: part reform, part revolution (Ash 1989a; Ash 1989b). This dynamic is described by elite theorists as a four-player game of negotiations and pacts between hard- and soft-liners among both the old and new elites. In reference to Czechoslovakia, Juan J. Linz and Alfred Stepan dub it a *reforma pactada-ruptura pactada*, an interim government following a mass uprising (Linz & Stepan, 1996). Like Ash, they emphasize the mixture of dramatic change with continuity embodied in both the managerial and technocratic apparatuses.

Fourth, James Krapfl critiques mainstream historical research for focusing on elites instead of on where the revolution was really happening, in the spontaneous, bottom-up organizations in cities and villages. For him, even if liberal democratic ideals were neither original nor forward-looking, the lack of violence and elevation of human dignity above ideology made 1989 in Czechoslovakia unique. The exclusion of these organizations' local leaders is what led to disillusionment, the federation's 1993 dissolution into the Czech and Slovak Republics without popular consultation (Krapfl, 2009)⁴, privatization marked by

⁴ Krapfl depicts the process of the political scene's institutionalization in the months following the November days. There was an era of spontaneous civic organization, establishing local branches of both Civic Forum (OF) and Public Against Violence (VPN) as well as reconstituting local assemblies, union councils, and so on. However, the centers of these movements and the political parties that emerged out of them failed to incorporate regional representatives into their own decision-making processes about the most important political decisions (i.e., the question of a new constitution or, ultimately, the question of the dissolution of Czechoslovakia). The pushback against centralism was either (1) ‘local patriotism’: regionalism or nationalism as a pushback against the center or (2) ‘exit’: full withdrawal of support for the political leadership (i.e., the decline in electoral support for OF and VPN along with their internal power struggles and eventual collapse) and the establishment of new, often populist or nationalist, political parties (Krapfl, 2009, pp. 175-196, 262, and 269). Václav Klaus emerged from OF and established the Civic Democratic Party (ODS), which was in the Czech government. Vladimír Mečiar emerged from VPN to establish Movement for a Democratic Slovakia (HZDS), which was in the Slovak government. Together, they dissolved the republic because nationalism was paying off at the time at the polls. However, public opinion opposed the dissolution: 65% were against it in the Czech portion of the country and 55% in the

rampant corruption, and Slovakia's transition into a semi-authoritarian system. For Theda Skocpol, 1989 would be a *social* revolution insofar as it was an actual change of state and class structure. A social revolution is complete when a new elite replaces an old in state management and "consolidates the socioeconomic transformations wrought by the class upheavals from below" (Skocpol, 1999, pp. 163-164).

There are overlaps among these groups. Fukuyama's end of history, for instance, works well as a fundamental assumption about the postmodernity of the events in 1989. Linz and Stepan, for another, have affinities with Skocpol in their mutual emphases of the roles of elites in driving those events. However, none of these groups seems to fully capture what happened in Czechoslovakia beginning on November 17 of that year. While most seem to agree that the Velvet Revolution was indeed a revolution, there are fundamental disagreements as to what kind of revolution it was. It was obviously different from other, indisputably revolutionary moments—1776, 1789, 1917, and so on—but how and how important those differences are appears up for debate. In reflecting on that year in the Czechoslovak experience, it seems worth considering once again what constitutes a revolution.

Hannah Arendt, being less invested in presenting a narrative for history than in telling the story modernity tells of and to itself and in linking that modernity to the concept of revolution, is a helpful guide here. She is less a revolutionary thinker than a thinker of or about revolution, even if, as Lisa Disch says, she sought to play the theorist's role for the American Revolution that Marx did for the French (Disch, 2011, p. 351). Thus, we turn to Arendt to ask whether whether the Velvet Revolution was indeed a revolution and whether it was a modern or postmodern moment. The main claim here is that the changes in Czechoslovakia in 1989 do not meet Arendt's criteria for a revolution. Nor are they either modern or postmodern phenomena, but what we will call 'immodern'.

Arendt's Modernity, Arendt's Revolution

For Arendt, revolution is a decidedly modern event and concept. Her definition of it can be taken as violence, justified (thus being political) in the name of freedom (as distinct from liberty) for all equally (not just for the wealthy or already free) in the secular world (because history is rectilinear) as a new form of government and/or taking an irresistible course (Arendt, 2006, pp. 8-10, 16, 19-25, 30-31, and 36-47)⁵. We leave aside the importance of violence for an event to qualify as a revolution and focus instead on the temporal and historical aspects of her definition because these are what make it modern.

If revolution is a modern political event, then it is necessary to understand what she means by both politics and modernity. To understand what she means by politics and modernity, it is necessary to distinguish labor and work both from each other and from action, which is of politics' realm. We labor because of needs, while we work in the name

Slovak. Thus, the dissolution of the Czech and Slovak Federation was made by the political leaderships of the two federal states emerging from OF and VPN without popular referenda.

⁵ Here we can see some affinities, somewhat despite herself, that Arendt has with Marx as to both the definition and modernity of revolution, in particular in the universality and equality of freedom sought after. The fundamental difference between their definitions is in that universality and equality's inevitability.

of utility (Arendt, 1998, p. 177). What is made through labor and work is the *telos* of their movements, but is not equivalent to those movements. Neither labor nor work, however, reveal what distinguishes humans.

Action, combined with speech, allows humans to appear to each other as human (Arendt, 1998, p. 176). Through speech, we justify our actions, acknowledging others as those to whom we must justify said actions. Through action, we set into motion the very person who acts (Arendt, 1998, p. 177). An actor is one who justifies their action to others through speech, but the action and its justification is how the actor emerges as actor. Thus, action generates our common world(s). As a result, a political structure is not its physical site, but rather the space where we justify our actions to other actors, where we appear as human to each other (Arendt, 1998, pp. 198-199)⁶. We become ourselves, appear as human to each other, in our actions justified by speech. However, unlike labor and work, “action has no end” because there is no thing or product that emerges via action except itself (Arendt, 1998, p. 233). Similar to labor and work, though, what emerges in action and speech lasts beyond its performance, but this is not an end product. It is a process of justifying an action to others and of acting with justification. Action and speech reveal who someone is, but that who, as human, is more than the particular actor.

Now, the political space needs to be made. This making, while beneficial to action, is not itself action, but the work that exceeds the maker whose movements are exhausted in the making (Arendt, 1998, p. 196). This space should increase the opportunities for everyone to distinguish themselves in speech and action and limit their pointlessness⁷. However, regardless how limited the number of people within the political space who can act, it emerges with its being made at all. This concern leads to a further distinction between labor and work: Labor is “antipolitical,” thus connecting it with violence (see note 3 below), while work is “unpolitical” (Arendt, 1998, p. 212).

Pre-revolutionary modernity at least seemed to liberate us from unpolitical work, the comfortable life in colonial America being a symbol for the doubt that poverty was a necessary condition (Arendt, 2006, p. 12). As a result, modern rebellions, as distinct from ancient slave rebellions, no longer seek to restore a rightful rule or exchange one ruling class

⁶ To briefly return to violence, the fact that it is justified in war and revolution means for Arendt that they are borderline political events: The violence inherent to both is understood as needing to be justified, the Romans introducing the justification of war and revolution's only justification being freedom (Arendt, 2006, pp. 3 and 8). However, the violence at work in them keeps them outside politics proper. The space of pure violence is the concentration camp, a space without justification by laws or anyone who might speak, and to speak of violence as in itself justifiable is “antipolitical” (Arendt, 2006, p. 9).

⁷ From this perspective, we can explain some of Kim Lane Scheppele's frustrations with the expertise of contemporary constitution making. Since it is an expertise, it is a kind of work. She believes that the experts making a constitution should be able to make more effective constitutions and that “most constitutions fail [...] because the success of a constitution is not predictable merely from its initial design” (Scheppele, 2008, p. 1406). What she fails to notice is that a political space is by its nature unpredictable: Action always exceeds its performers. Constitution makers make the architecture for action and speech without *telos*. Like Plato and Aristotle, Scheppele seems disappointed that this expertise does not garner loyalty, despite its “greater reliability” than the unpredictability of action and speech (Arendt, 1998, p. 195), though she at least prescribes more humility for her fellow experts (Scheppele, 2008, pp. 1406-1407).

for another. Rather, they seek to expand access to the political space of action and speech (Arendt, 2006, pp. 13 and 30). The expansion, even if only rhetorical, of this access to all equally allows 1776 and 1789 to become revolutions, and doing so was both a new experience and “the experience of man’s faculty to begin something new” (Arendt, 2006, p. 24).

Both experiences are hallmarks of modernity, but the American and French Revolutions bring them out of the realms of science and philosophy and into that of speech and action. The revolutionary actors discovered that they could consciously set out to make a new political beginning that accounts for the new material conditions and that minimizes the need for unpolitical work. Because this new experience was also the experience of doing something new, novelty was compounded or multiplied. As a result, the revolutionary actors are truly actors in that their justified action, the expansion of access to the political space of speech and action, had no end except itself and continued beyond their own procedures (Arendt, 2006, p. 37). The compounding or multiplication links novelty to secular history as rectilinear. Christianity introduced the promise of a just world after this one, but kept secular history cyclical (Arendt, 2006, p. 17). When the revolutionaries expanded access to the political space, something new was introduced into the realm of politics, thus breaking the cyclical movement in favor of a straight line. Secular history as rectilinear then develops into an irresistibility with 1789, eventually becoming the nineteenth century’s “idea of historical necessity” and grand narratives (Arendt, 2006, p. 39). For Arendt, this transformation is why the French Revolution failed. The American Revolution, being focused on making a new form of government, did not adopt this view, but irresistibility still became associated with revolution everywhere, even in the United States (Arendt, 2006, pp. 41-42, 45-47).

Irresistibility, novelty, and history as rectilinear are why the three great precursors to revolution—England’s Protectorate, Restoration, and Glorious Revolution—are not themselves revolutions. These moments understood themselves as restoring rights and never developed the thought that access to the political space could be expanded, let alone that history dictates this expansion. The 1660 Convention Parliament named Charles II king from his father’s execution eleven years earlier, thus eradicating the legal-political existence of the Commonwealth and Protectorate, even the restorative novelty of a Commonwealth without a king (Charles II, 1819, p. 179). The Glorious Revolution of 1688 considered itself a restoration to a proper monarchy after Catholic corruption (Arendt, 2006, p. 33). All of these moments thought of themselves as returns to a pre-established order, and so all thought of history as moving in cycles.

This focus on return and restoration in 1688 is why Stefan Auer is wrong to choose it over 1789 as a better paradigm for the events of 1989. Via Edmund Burke, he sees understanding of that year as one of “self-limiting revolutions” akin to Arendt’s description of the American Revolution (Auer, 2004, p. 362). He even goes so far as to claim that the lack of new ideas is precisely what made 1989 successful, placing him in the first group of writers mentioned above (Auer, 2004, p. 366). However, to claim 1688 as a revolution in any meaningful sense, rather than a restoration or rebellion, is not just to disregard the idea of novelty as important for revolution, but also to ignore the temporality of the event. If Arendt is to be believed, the Glorious Revolution did not think of itself in terms of rectilinear time or history. Yet, by 1989 time and history as rectilinear has been adopted by the whole world, regardless whether grand narratives and the irresistibility of history

have been. Indeed, this fact, along with both the lack of new ideas and at least the rhetoric of return, is precisely why the revolutionary aspect of the Velvet Revolution ought to be questioned, as should its understanding of time and history.

Not a Revolution, neither Modern nor Postmodern

The prevailing narrative for the Velvet Revolution as a revolution focuses almost entirely on the opposition, the dissident movements and their leaders (Krapfl 2009; Kopeček 2019) as well as the protests. However, the changes that occurred were only possible with the cooperation and occasional initiative of Party leaders. While *perestroika* and *glasnost* in the Soviet Union had allowed Poland and Hungary to introduce economic and political reforms in the late 1980s, Czechoslovakia's post-Prague Spring system, 'normalization', had created what Václav Havel called post-totalitarianism, a regime emptied of ideological sentiment that was qualitatively different from classical dictatorships (Havel, 1985). The leadership was rigid and resentful of the changes in the USSR, though it paid lip service to them.

Of the dissident movements, Charta 77 (Charter '77) was probably the most important, looking for points of contact with reformers within the Party's ranks. It also called on dissident writers to do the same at their quarterly meetings, along with their Slovak counterparts. At the same time, within the Party, the group Obroda (Restoration) focused on creating a pluralist economy with more self-governance, following the lead of Alexander Dubček's 1968 Action Program (Otáhal, 1994, pp. 67-68). By the late 1980s, the broader public as well as writers, sociologists, and artists were raising critical voices and creating locally organized civil resistance platforms centering on environmental, religious, and minority rights issues. In 1988, a new group, Hnutie za občiansku slobodu (Manifesto for Civic Freedom), issued *Demokracie pro všechny* (*Democracy for All*), calling for the rehabilitation of the political space through a new constitution based on the Universal Declaration of Human Rights (Otáhal, 1994, p. 66). Between 1987 and 1989, the number of dissident groups increased from four to thirty-nine (Otáhal, 1994, p. 70).

The debate thus framed within liberal concepts, the dissidents included former reformist communists like Jiří Hájek and Petr Pithart, artists and writers like Havel and Ludvík Vaculík, workers, academics, and other everyday people. However, there was disagreement and a lack of coordination among the dissidents and emerging civil-society organizations. For one thing, Havel was a proponent of party-less democracy, lauding the individual and considering normalization the result of a failure of civic courage, while Pithart saw this position as naïve and disrespectful of Western liberal democracy's traditions like parliaments, parties, and the rule of law (Pithart, 2016, p. 175). For another, Občanské fórum (Civic Forum), or OF, was formed in the Czech part of the country simultaneously to the founding of Verejnost' proti násiliu (Public Against Violence), or VPN, in the Slovak capital of Bratislava, on November 19, two days after the demonstrations began in Prague. Meanwhile, dissidents and others in the Slovak city of Košice (and elsewhere in Slovakia) were unaware of VPN's emergence and formed a chapter of OF, eventually compromising with Civic Forum-Public Against Violence. Local chapters of OF and VPN drove discussions and negotiated changes at the local level, temporarily taking over the governance of towns and villages and facilitating dialogues between factory workers and management.

One problem was that “most dissidents spent the previous twenty years washing windows, stoking furnaces,” leaving them without the technical skills to govern and manage a state (Žantovský, 2014, p. 319). As a result, a temporary period of sharing power with reformist Party leaders was thought necessary, though not because the dissidents actively pushed for it (Pithart, 2009, p. 226). On December 10, 1989, the transitional Government of National Understanding (in Czech, *Vláda národního porozumění* and, in Slovak, *Vláda národného porozumenia*) was formed under the leadership of the communist Marián Čalfa. It was composed of eleven members, four from parties tolerated under normalization to give the impression of a multiparty system and seven drawn mostly from the ranks of the dissidents.

After his election as President of Czechoslovakia, Havel maintained that economic reforms, especially privatization, would break down the former structure more efficiently than anything else (Ondruš, 2009, p. 218). However, people’s starting points were unequal⁸. Those with the know-how and/or capital, the previous regime’s beneficiaries, had advantages thanks to their broad networks of support (Blaive, 2008, p. 4). In addition, the policy of lustrations—a process of clearing candidates for higher posts in the public administration, checking their background for cooperation with the previous regime’s security apparatus—allocated retribution only to minor players in normalization, not to those who gave its orders or were its architects (Rupnik, 2002; Ondruš, 2009, p. 218). What is more, the unwillingness of dissident intellectuals to take on political responsibility in the new system, especially in Slovakia, allowed others to step in. As Milan Šimečka puts it, “everything was open, often literally, for example the door to government” (Šimečka, 2014). The failure of the reforms introduced to improve the quality of life in a short time, along with the dearth of ideas which could resist the urge to return to traditional institutional and moral systems, left many disillusioned, creating opportunities for populist leaders like Vladimír Mečiar in the Slovak and Václav Klaus in the Czech parts of the country, who found scapegoats for weak economic progress and democratic consolidation in national minorities, oppression by the neighboring countries, or the European Union. They promised more, and would dissolve the federation in 1993⁹.

Thus, instead of breaking ties with the past, there was continuation, intentional or otherwise, but of a type that allowed for nostalgia. It seems few if any wanted an actual break from the past, at least in the moment, and only began referring to it when material

⁸ This faith in the beneficent power of privatization, a certain fetishization of the individual, and the failure to recognize unequal starting points is the entryway for neoliberal economic practices, especially of the American sort (Foucault, 2008, pp. 223–232), to find their way into the Velvet Revolution. This, combined with the nostalgia discussed in the next two paragraphs, opened Czechoslovakia onto the path of what Hana Červínková will call, in reference to Poland, “The intertwining of economic neoliberalism with national or neoconservative ideologies,” where “the historical national imaginary is at the core of the official discourse on economic precarity” (Červínková, 2016, p. 46).

⁹ Later, this disillusionment also allowed elected officials to disavow the legacy of 1989. Robert Fico, former three-time Prime Minister and aspirant to a fourth, claims to have not noticed the events that year, saying, “If anyone proved themselves in this country, it was the people from the former Communist Party. They knew what it means to govern a state” (Fico, 2003). Andrej Babiš, current Prime Minister of the Czech Republic, said, “They have not come up with anything” (Fendrych, 2019).

conditions did not change as much or as rapidly as hoped. For Pithart, “Full discontinuity would theoretically be possible only in a violent, bloody revolutionary upheaval that would break up society—but I am not even sure of that” (Pithart, 2009, p. 226). Following an Arendtian logic, and still disregarding the question of violence, what happened during the Velvet Revolution and its aftermath cannot be considered a revolution. While there were obvious significant changes, especially the expansion of access to the public space of action, what most occurred was an increase of liberty, but a liberty confused with freedom. For Arendt, liberty is the lack of restraint, but freedom is the positive articulation of speech and performance of action in a space of recognition by other humans (Arendt, 2006, pp. 19-21). The main architect of the Havel government's push for privatization was Klaus, an economist who worked at the Czechoslovak state bank before 1989 and was an economist at the Prognostic Institute of the Czech Academy of Sciences. A beneficiary of the previous era, he pushed for ‘bitter pill’ privatization, which moved quickly and demanded significant belt tightening. Havel, not knowing better, thought it might work. This push and the disregard for unequal starting points undermined the real expansion of opportunities for freedom afforded by the change¹⁰. Along with Pithart's faith in parties, which for Arendt inhibit political gains (Arendt, 1972, pp. 232-233), this push and disregard failed to divide “governmental and economic power,” which guarantees freedom (Arendt, 1972, p. 213), because the new entrepreneurs and oligarchs quickly gained political influence. The retreat of the intellectuals in the face of this neoliberal state capture then symbolizes a retreat from freedom, a satisfaction with liberty. It is a voluntary return to unpolitical work. What is more, the disregard for people's unequal starting points as privatization began and the uneven distribution of lustrations curtailed even access to the public space, i.e., the expansion of liberty, making it possible that the return to work could become a turn to antipolitical labor.

However, the relationships to time, history, and novelty set the stage for these more pragmatic failures of the Velvet Revolution to be a revolution. Its goal was a ‘return to Europe’, i.e., the West. It was not, however, meant to restore an *ancien régime*, even if there were appeals to the democratic Czechoslovakia of the interwar years. It aspired to Europe's geographical region and integration into its structures, to increase the quality of life and public welfare, and to accept the liberal democratic values of plurality, human rights, and so on. There were also claims to a “third way,” a social democracy appealing to both the new neoliberal right and an old left that saw itself as the loser of 1989 (Kugla, 1999). Yet, of the alternative drafts for a new constitution, one by Manifesto for Civic Freedom and another by Restoration, neither was taken into account after the abdication of the communist government. The original proposal was worked on by Czechs over two days and republished, without consulting either their Slovak counterparts or the broader public (Kopeček, 2019, p. 79).

¹⁰ The early years of the transition from communism were marked by a severe decline in living standards for the most vulnerable communities. The Roma were particularly affected by massive and sudden unemployment, enhanced by systemic discrimination. In Slovakia, privatization policies translated into capture of the state by oligarchs elevated by the Mečiar government, which tightened its grip over media and judiciary, undermining rule of law, and so basic civil and political rights as well.

Part of this emerging legal system involved a criminalization of the communist past via laws on the illegality and immorality of the communist regime, and part involved lustrations, where individuals were pushed into roles of victim or perpetrator of the former regime, driven mostly by former moderate anti-communists and with the tacit approval or non-resistance of former communists (Mark, 2010, pp. xx, 58). By doing this, blame was placed on the regime as such, and so on everyone and no one. Here, it is not so much that a past is denied, as in England's 1660 Act, but rather that it is criminal, a moment to be condemned. As a result, the legacy of normalization continues, but without reflection: "I had no idea that after a regime change, there would be so little will to take a sober look at the times we have lived in" (Pithart, 2016, p.165).

This lack of interest in reflection is compounded by the lack of novelty that Habermas notes of 1989 more broadly. Havel's critique of post-totalitarianism as a system that had lost its ideological defense speaks to this lack of ideas, in the direction both of normalization and of the reformers looking to return to Europe. What was left of communism in Czechoslovakia was a shell of its stated purpose, but what reformers like Havel and Pithart sought out was far from original. Havel's arguments for a party-less democracy at least have an affinity with Arendt's defenses of the town councils and *soviets* in post-revolutionary America and Russia, respectively, and Disch's defense of the Girondins in France (Arendt, 2006, pp. 248-249, 254-267, 269-271; Disch, 2011, pp. 360-365). However, his focus on the emptiness of normalization's ideology also speaks to a resistance to new ideas on his own part. Rather than reconceptualizing what human rights and political action might become with the collapse of one of the great systems claiming their mantles, his government turns to privatization and a strong emphasis on individual responsibility. Pithart was even more adamant in this vein by criticizing Havel's proposals for party-less democracy as naïvely romantic and by linking the proposed structures, and thus the space of political action, so exclusively to Western liberal democratic systems (Ash, 1989a, p. 4). This lack of novelty is perhaps the most tragic consequence of the retreat of the intellectuals, more so than their return to unpolitical work. However, the exclusion of the alternative constitutions, as well as of local organizing groups and the public at large (Krapfl, 2009, pp. 252-263), may have made this retreat easier and more understandable. With the lack of novelty, the appeal of a return to a Europe equated with liberal democracy, and the criminalization-become-rhetorical-erasure of the preceding system, it is hard to consider the Czechoslovak experience of 1989 a modern event, properly speaking. Only if modernity is a completed project, only if it has no more space for novelty, could it be modern. Such are Fukuyama and Habermas's points about the end of history and a rectifying revolution¹¹. For Arendt, however, without novelty, anything claiming to be a revolution falls short because it cannot claim to be modern.

Nevertheless, neither can the Velvet Revolution be considered a postmodern event. There are perhaps two uses of this word, Lyotard's skepticism concerning grand narratives and the more popular use of putting oneself at an ironic distance from everything so as to take in complex structures and protect one from nostalgia and sentimentality (Appoloni, 2007). Neither use applies very well to the events that began in Prague on November 17, 1989. Perhaps most importantly, witness Havel's faith in the individual and his frustration

¹¹ The conceptual problems with Fukuyama's thesis do not need to be rehashed here (see, for instance, Derrida, 1994, pp. 70-72).

with the emptiness of normalization's ideology. There is no irony at work here, but an idealism about the category of the individual. In addition, the mood on the street was idealistic and sentimental about returning to Europe and nostalgic about the previous local experience with liberal democracy in interwar Czechoslovakia. More to the point, there is no skepticism about grand narratives as such, contra Kapustin. There is only skepticism about the particular narrative that had been emptied of meaning after 1968.

Leaving to the side the potential for a grand historical narrative at work in the very conception of *postmodernity* (Auer, 2004, pp. 368-369), if the Velvet Revolution cannot be considered either modern or postmodern, it seems to be without much of a historico-temporal category in the Arendtian schema, especially insofar as rectilinear history has overtaken cyclical. In other words, no event can be pre-modern anymore. To call it corrective à la Fukuyama and Habermas is to avoid this point because it accepts the globalization of rectilinear history without considering the difficulty of thinking 'return' or 'correction' within such a history. To call it, as Auer does, self-limiting or "self-contradictory" (Auer, 2004, p. 362) is either to attempt a false historico-temporal link to a pre-modern event or to cite the difficulties of thinking the meaning of the event without engaging them.

Left without a clear Arendtian category in which to place Czechoslovakia's experience of 1989, we call it *immodern*: neither modern nor postmodern, the prefix indicating both a negation of and an event within modernity and its emphases on novelty and grand narratives of historical progression. *Immodernity* does not come after anything, is not a succession, least of all in terms of the notion of historical progress. It rather replaces one progression with another, rejecting only the techniques or methods to achieve a *telos* that both progressions claim to share. Yet in this very refusal to set out an original program or possibility, *immodernity* uncouples itself from both the progression it replaces and that which it joins. Its rejection is its link to modernity and its link to modernity is its rejection of it. This circumstance is not contradictory, but rather the dual consequence of not thinking through, whether by accident or design, a situation of unique historico-temporal possibility, signified by giving a double meaning to the prefix "im-".

Conclusion

Of the four broad groups of interpretations of 1989 listed above, none seem adequate to make sense of the Czechoslovak experience, at least when using Arendt as a guide. The first two, that it was a corrective or a postmodern revolution, fail in part because the Velvet Revolution cannot be considered a revolution and in part because both of these historico-temporal analytical structures fail to match the historico-temporal vision embodied by figures like Havel and Pithart, let alone the broader idealistic hopes for a 'return' to liberal democracy. The third and fourth groups, claiming that the Velvet Revolution was a mixture of revolution with continuity or that it was a genuine but unique revolution, are perhaps better off. However, of the third group, Ash's neologism, 'refolution', still holds out more revolutionary hope for the events than is warranted. The retreat into unpolitical work and the disregard for unequal socioeconomic starting points for different people experiencing the reforms speak against this hope. Of the fourth group, Krapfl's argument that the exclusion of local leaders and other seeds of the expansion of access to the political space fails to acknowledge that such expansion alone is insufficient to qualify an

event as revolutionary. Forgetting this confuses liberty for freedom. There are, as Arendt points out, necessary prerequisites for revolution that do not in and of themselves make for a revolution, and liberty is among them (Arendt, 1972, p. 205; Arendt, 2006, p. 19). Linz and Stepan, in the third group, are overly reliant on the role of elites. If the Velvet Revolution turned out to be merely an exchange of elites, it is at best a rebellion from an Arendtian perspective (Arendt, 2006, pp. 30-31). It fails to expand the possibility of action to all equally and is conceptually dependent on the idea that politics is a technocratic skill of labor or work rather than action and speech among peers. Linz and Stepan at least hold only to the language of rupture, but this does not preclude the conceptual problems with reducing politics to technocracy in focusing on elites, as Krapfl is right to point out.

Arendt gives a helpful reminder that a dramatic moment in public life “can end in counterrevolution, the establishment of dictatorships, and...in total anticlimax: it need not lead to anything” (Arendt, 1972, p. 205). If revolutions must be justified as being in the name of freedom for all equally in a historically rectilinear world emphasizing novelty, regardless of the question of violence, the Velvet Revolution fails to meet this standard. If the third and fourth groups above are concerned less with the questions of history, time, and novelty and more with the question of freedom and equality, the importance the former questions—i.e., the importance of modernity—to the possibility of an event being a revolution ought not be underestimated.

Finally, what is the relationship in the Czechoslovak experience of 1989 between the structural questions of freedom and equality and the historico-temporal questions of history, time, and novelty? If this experience is not a revolution in that the continuity between the communist and post-communist systems of government allowed for an expansion of access to the political space of action that ultimately confused liberty for freedom, the conditions for the possibility of action and speech for their performance, this very interest in continuity seems to have resulted from the lack of novelty at work in the transition between those systems. That is, the continuity at work emerged thanks to the interest in a return to a preferred historical trajectory. If the rival systems of grand historical narrative are both modern in their narrativity, the interest in a return to one of them will maintain a continuity. The problem is not ideology as such, but of its emptiness. Modernity here, in being seen as a completed project, has nothing new to offer, but what it offers is inspiring and ideal. This immodernity is why there is a continuity between normalization and what came after. The Velvet Revolution’s not rising to the level of a revolution, its falling short in the structure of access to the political space and conceptual confusion of liberty and freedom, is not why it is neither modern nor postmodern. Rather, its immodernity, its not being modern yet still from within modernity, its lack of interest in considering or generating new concepts, is why it was not a revolution.

Дагмар Куса¹

Џејмс Грифит²

Међународна школа слободних вештина у Братислави

Братислава (Словачка)

1989. ГОДИНА У ЧЕХОСЛОВАЧКОЈ КРОЗ ОЧИ ХАНЕ АРЕНТ: АМОДЕРНА НЕРЕВОЛУЦИЈА³

(Превод *In Extenso*)

Сажетак: Овај есеј проучава статус догађаја из 1989. године у Чехословачкој из арентовске перспективе, усредсређујући се на то да ли се они квалификују као револуција или, прецизно речено, модерни догађај. По Хани Арент, револуције су изразито модерне по томе што равномерно шире слободу свих људи, а то ширење је замисливо због тога што се историја може сматрати праволинијском и зато што се нове идеје могу увести у секуларни свет. Остављајући на страну важност насиља као критеријума, откривамо да 1989. година у Чехословачкој не испуњава остале критеријуме, нити има смисла називати је модерном или постмодерном. Стога тврдимо да је то „амодерни“, нереволуционарни догађај. У закључку налазимо да је његова амодерност и разлог што није могла да буде револуција.

Кључне речи: Плишана револуција, Хана Арент, револуција, модерна, постмодерна

17. новембра 1989. године, мање од недељу дана након пада Берлинског зида, студенти су изашли на улице Прага да се супротставе владавини Комунистичке партије у Чехословачкој. Раније у току године, опозиција у Мађарској преговарала је са Партијом о аранжману поделе моћи, а Пољска је одржала своје прве слободне изборе од 1928. године. 17. новембар, како иде прича, иницирао је Плишану револуцију, „допринос“ Чехословачке крају Хладног рата, крају који је отпочео еру неолибералне хегемоније.

Много је написано о ономе што се догодило те године, у том тренутку и онда, посебно о мери у којој се то може исправно назвати револуцијом. Многи од ових текстова могу се сврстати у једну од четири групе⁴ оне које тврде да је 1989. година била (1) корективна револуција, (2) постмодерна револуција или чак

¹ kusa@bisla.sk

² griffith@bisla.sk

³ Овај рад је подржала Агенција за истраживање и развој Словачке Републике према уговору бр. APVV -15-0682.

антиреволуција, (3) мешавина револуције са континуитетом, или (4) истинска, али јединствена револуција.

Прво становиште, вероватно и најпознатије, дао је Френсис Фукујама тврдећи да је то означило крај историје из ког је либерална демократија изашла као победник (Fukuyama, 1992). На сличан начин, Јирген Хабермас назвао је ове догађаје „исправљајућом револуцијом“, у смислу да се њоме историјска путања вратила са обилазнице (Habermas, 1990). Као резултат, 1989. година обележена је углавном „потпуним недостатком идеја које су иновативне или оријентисане према будућности“ (Habermas, 1990, стр. 5).

Друго становиште је да је 1989. била постмодерни догађај, јер је постмодерност обележена скептицизмом према великим историјским наративима (Lyotard, 1984, стр. xxiii-xxiv). Према Ричарду Сакви, 1989. није иновирала, већ је одбацила универзалне циљеве у корист посебних и националних циљева. Стога је, тврди, одбацила игру између револуције и контрареволуције. Заправо, по њему, одбацила је револуцију као такву, што је чини и пост-револуцијом и постмодерном (Sakwa, 1999, стр. 89-91). За Бориса Капустина, неуспех великих наратива модерности је и неуспех постмодерности и њена неприлика (Kapustin, 2003).

Треће становиште дао је Тимоти Гартон Еш, усредсређен на Пољску и Мађарску, приметивши да је елитно руководство жељно реформи надокнадило своје повлачење из политичке моћи „номенклатурним откупом“, тако што су постали успешни предузетници и менаџери новоприватизоване индустрије путем својих веза и знања (Ash 1989a, стр. 3). Међутим, будући да је промена била вођена и ескалацијом масовних протеста, успостављањем независних синдиката и мобилизацијом недисидентске интелигенције, он 1989. годину доживљава као „револуцију“: делом као реформу, делом као револуцију (Ash 1989a; Ash 1989b). Елитни теоретичари ову динамику описују као игру преговора и пактова са четири играча, између тврдых и меких слојева старе и нове елите. По питању Чехословачке, Хуан Х. Линц и Алфред Степан назвали су је *договореном реформом - договореном руйтуром* (reforma pactada-ruptura pactada), међувладом после масовног устанка (Linz & Stepan, 1996). Као и Еш, они наглашавају мешавину драматичних промена са континуитетом утеловљеним у управљачким и технократским апаратима.

Као четврто, Џејмс Крапфл критикује главне токове историјских истраживања због фокусирања на елите, уместо на то где се револуција заиста дешава, у градовима и селима у спонтано насталим организацијама уређеним по систему „одоздо на горе“. По њему, чак и ако либерални демократски идеали нису били ни оригинални ни перспективни, недостатак насиља и уздизање људског достојанства изнад идеологије учинили су да 1989. година у Чехословачкој буде јединствена. Искључење локалних челника ових организација је оно што је довело до разочарања, распада федерације 1993. године на Чешку и Словачку без консултације народа (Крапфл, 2009)⁴, приватизације обележене великом корупцијом и преласком Словачке у по-

⁴ Крапфл описује процес институционализације политичке сцене у месецима који су следили после новембарских дана. Дошло је доба спонтаног грађанског организовања, успостављања локалних огранака Грађанског форума (ОФ) и Јавности против насиља (ВПН), као и реконструкције локалних скупштина, савеза синдиката и тако даље. Међутим, центри ових покрета и политичке партије које су настале из њих нису успеле да укључе регионалне

лу-ауторитарни систем. По Теди Скопол, 1989. година би представљала социјалну револуцију јер је то била стварна промена државне и класне структуре. Социјална револуција је потпуна када нова елита замењује стару у управљању државом и „обједињује друштвеноекономске трансформације настале класним превирањима одоздо“ (Skocpol, 1999, стр. 163-164).

Међу тим групама становишта постоје преклапања. На пример, Фукујамин крај историје се добро уклапа као фундаментална претпоставка о постмодерности догађаја из 1989. године. Линц и Степан, са друге стране, имају додирне тачке са Скополовом по питању наглашавања улоге елита у покретању тих догађаја. Међутим, чини се да ниједна од ових група није у потпуности обухватила оно што се догодило у Чехословачкој почев од 17. новембра те године. Иако се чини да се већина слаже да је Плишана револуција заиста била револуција, постоје темељна неслагања о каквој револуцији је реч. Очигледно је била другачија од других, неспорно револуционарних тренутака – 1776., 1789., 1917., и тако даље – али какве и колико важне су те разлике је предмет расправе. При разматрању те године чехословачког искуства, чини се да је потребно још једном промислити шта чини једну револуцију.

Хана Арент, мање се бавећи представљањем наратива за историју, а више приповедањем приче коју модерност прича о себи и повезивањем те модерности с концептом револуције, овде је корисна водиља. Она није толико револуционарни мислилац колико је мислилац о револуцији, чак и ако је, како каже Лиса Диш, желела да игра улогу теоретичара Америчке револуције као што је Маркс у односу на Француску (Disch, 2011, стр. 351). Стога се окрећемо Хани Арент са питањем да ли је Плишана револуција заиста била револуција и да ли је то био модерни или постмодерни догађај. Главна тврдња овде је да промене у Чехословачкој 1989. године не задовољавају критеријуме револуције Арентове. Нису ни модерни ни постмодерни феномени, већ оно што ћемо назвати „амодерним“.

Модерност и револуција код Арентовој

По Хани Арент, револуција је изузетно модеран догађај и концепт. Њена дефиниција револуције може се схватити као насиље, оправдано (тако да је по-

представнике у процесе доношења одлука о најважнијим политичким питањима (тј. питање новог устава или, на крају, питање распада Чехословачке). Реакција против централизма представљала је (1) „локални патриотизам“: регионализам или национализам као реакцију против центра или (2) „излаз“: потпуно повлачење подршке политичком лидерству (тј. пад изборне подршке за ОФ и ВПН заједно са њиховим унутрашњим борбама за власт и крајњим колапсом) и успостављање нових, често популистичких или националистичких, политичких партија (Krapf, 2009, стр. 175-196, 262 и 269). Вацлав Клаус је изашао из ОФ-а и основао Грађанску демократску партију (ОДС), која је била у чешкој влади. Владимир Мечјар изашао је из ВПН-а да би успоставио Покрет за демократску Словачку (ХЗДС), који је био у словачкој влади. Заједно су растурили републику јер је национализам у то време био исплатив на биралиштима. Међутим, јавно мњење се противило распаду: 65% становништва у чешком делу земље било је против, а 55% у словачком. Распад Чешке и Словачке федерације извршило је политичко руководство две савезне државе које је произишло из ОФ-а и ВПН-а, без народних референдума.

литичко) у име слободе (за разлику од неспутаности) једнако за све (не само за богате или већ слободне) у секуларном свету (јер историја је праволинијска) као нови облик владавине и/или бирање пута коме се не може одупрети (Arendt, 2006, стр. 8-10, 16, 19-25, 30-31, 36-47)⁵. Остављамо по страни важност насиља да се догађај оквалификује као револуција и уместо тога фокусирамо се на временске и историјске аспекте њене дефиниције, јер управо је они чине модерном.

Ако је револуција модеран политички догађај, онда је неопходно разумети шта она подразумева под политиком и модерношћу. Да бисмо разумели шта она подразумева под политиком и модерношћу, потребно је разликовати рад од производње, а потом један и други од други од деловања, у смислу политике. Рад настаје из потребе, а производња у име корисности (Arendt, 1998, стр. 177). Оно што се ствара радом и производњом је *сврха* (*telos*) њихових покрета, али није еквивалентно тим покретима. Ни рад, ни производња, међутим, не откривају шта је то што разликује људе.

Деловање, у комбинацији са говором, омогућава људима да се једни другима откривају као људска бића (Arendt, 1998, стр. 176). Говором оправдавамо своје поступке, признајући друге као оне којима морамо оправдати наведене поступке. Кроз деловање смо покренули самог актера деловања (Arendt, 1998, стр. 177)⁶. Актер деловања је онај који своје поступке другима оправдава говором, али деловање и његово оправдање чини да се он појави као актер деловања. Дакле, деловање генерише наш заједнички свет. Као резултат тога, политичка структура није њено физичко место, већ простор где оправдавамо своје поступке према другим актерима, где се једни другима откривамо као људи (Arendt, 1998, стр. 198-199). Постајемо то што јесмо, једни другима показујемо своју људскост кроз поступке које правдамо говором. Међутим, за разлику од рада и производње, „деловање нема краја“ јер не постоји ствар или производ који настаје деловањем осим самог деловања (Arendt, 1998, стр. 233). Слично раду и производњи, додуше, оно што настаје деловањем и говором траје и после њиховог учинка, али оно крајњи производ. То је процес оправдања деловања другим људима и деловање са оправдањем. Деловање и говор откривају ко је неко, али тај неко, као људско биће, више је од одређеног актера.

Сада је потребно створити политички простор. Ово стварање, иако корисно за деловање, није само по себи деловање, већ дело које надилази творца чији се покрети исцрпљују у стварању (Arendt, 1998, стр. 196). Овај простор треба да сваком човеку повећа могућност да кроз говор и деловање искаже своју различитост и

⁵ Овде можемо видети неке од додирних тачака које Хана Арент, донекле и упркос самој себи, има са Марксом, како у погледу дефиниције, тако и модерности револуције, нарочито по питању универзалности и једнакости слободе којој се тежи. Фундаментална разлика између њихових дефиниција је у тој универзалности и неизбежности једнакости.

⁶ Да се укратко вратимо насиљу, чињеница да је у рату и револуцији оно оправдано за Хану Арент значи да су то гранични политички догађаји: насиље својствено рату и револуцији схвата се као да мора бити оправдано, Римљани су увели оправдање за рат, а једино оправдање за револуцију је слобода (Arendt, 2006, стр. 3, 8). Међутим, насиље које се у њима дешава држи их ван праве политике. Простор чистог насиља је концентрациони логор, простор без оправдања законима или било кога ко би могао говорити, а говорити о насиљу као нечему што је само по себи оправдано је „антиполитичко“ (Arendt, 2006, стр. 9).

ограничи свој бесмисао.⁷ Међутим, без обзира на то колико је ограничен број људи у политичком простору који могу да делују, оно се јавља када је простор уопште створен. Ова забринутост доводи до даљег разликовања рада и производње: рад је „антиполитички“, у вези са насиљем (види 3. примедбу доле), док је производња „неполитичка“ (Arendt, 1998, str. 212).

Чинило се да нас је предреволюционарна модерност барем ослободила неполитичке производње, а лагодни живот у колонијалној Америци био је симбол сумње да је сиромаштво неопходно стање (Arendt, 2006, str. 12). Као резултат тога, савремене побуне, за разлику од древних побуна робова, више не покушавају да обнове правичан начин владања или замене једну владајућу класу другом. Уместо тога, оне желе да прошире приступ политичком простору деловања и говора (Arendt, 2006, str. 13, 30). То равномерно ширење приступа свим људима, чак и да је само реторичко, омогућава да 1776. и 1789. година постану револуције, а оно је било и ново искуство и „искуство човекове способности да започне нешто ново“ (Arendt, 2006, str. 24).

Оба искуства су обележја модерности, али Америчка и Француска револуција их извлаче из области науке и филозофије у област говора и деловања. Актери револуције су открили да могу свесно да крену у успостављање новог политичког почетка који носи нове материјалне услове и који умањује потребу за неполитичком производњом. Будући да је ово ново искуство било и искуство рађења нечег потпуно новог, новина је усложњена или мултиплицирана. Резултат тога је да су револуционарни актери истински актери у том смислу да њихово оправдано деловање, ширење приступа политичком простору говора и деловања, није имало други циљ осим самог себе и наставило се изван њихових поступака (Arendt, 2006, str. 37). Усложњавање или мултиплицирање повезује новину са секуларном историјом као праволинијском. Хришћанство је донело обећање праведног света који следи после овог, али је задржало схватање секуларне историје као цикличне (Arendt, 2006, str. 17). Када су револуционари проширили приступ политичком простору, уведено је нешто ново у царство политике, разбијајући тако циклично кретање у корист равне линије. Секуларна историја као праволинијска затим се развија у идеју несупротстављивости са 1789. год., временом постаје „идеја о историјској неопходности“ и великим наративима из деветнаестог века (Arendt, 2006, str. 39). По Хани Арент, та трансформација је разлог што је пропала Француска револуција. Америчка револуција, усредсређена на стварање новог облика власти, није прихва-

⁷ Из ове перспективе, можемо објаснити неке фрустрације Ким Лејн Шепеле у вези са експертизом доношења савремених устава. С обзиром да је реч о експертизи, то је врста посла. Она верује да би стручњаци који састављају уставе требали да буду у могућности да направе ефикасније уставе и да „већина устава доживи неуспех[...] зато што успех устава не може да се предвиди само на основу његовог првобитног дизајна“ (Scherpele, 2008, str. 1406). Оно што она не примећује јесте да је политички простор по својој природи непредвидив: деловање увек надмашује своје вршиоце. Доносиоци устава стварају архитектуру за деловање и говор без телоса. Попут Платона и Аристотела, Шепеле се чини разочараном што ова експертиза не ужива лојалност, упркос „већој поузданости“ у односу на непредвидивост деловања и говора (Arendt, 1998, str. 195), мада она барем прописује више понизности својим колегама стручњацима (Scherpele, 2008, str. 1406-1407).

тила ово гледиште, а несупротстављивост је нешто што је и даље остало повезано с револуцијом, чак и у Сједињеним Државама (Arendt, 2006, стр. 41–42, 45–47).

Несупротстављивост, идеја новине и схватање историје као праволинијске су разлог зашто три велике претече револуције - енглески Протекторат, Рестаурација и Славна револуција - нису и саме биле револуције. Ови тренуци су себе схватили као враћање права и никада нису развили мисао да се приступ политичком простору може проширити, а камоли да историја диктира то ширење. Конвенциони парламент из 1660. године именован је Чарлс II законитим краљем након погубљења његовог оца једанаест година раније, чиме је искоренио правно-политичку егзистенцију Комонвелта и Протектората, чак и ресторативну новину Комонвелта без краља (Charles II, 1819, стр. 179). Славна револуција 1688. године сматрала се обновом праве монархије након католичке корупције (Arendt, 2006, стр. 33). Сви ови моменти су себе сматрали повратком претходно утврђеном поретку, па су историју видели као цикличну.

Овај фокус на повратак и ресторацију 1688. године је разлог због ког Штефан Ауер греша када ту годину уместо 1789. бира као бољу парадигму догађаја из 1989. године. Преко Едмунда Берка, он види разумевање те године као једне од „самоограничавајућих револуција“ слично опису Америчке револуције који је дала Хана Арент (Auer, 2004, стр. 362). Он чак иде толико далеко да тврди да је недостатак нових идеја управо оно што је 1989. учинило успешном, што га је сврстало у прву групу гореспомених писаца (Auer, 2004, стр. 366). Међутим, тврдити да је 1688. година била револуција у било каквом смисленом погледу, а не обнова или побуна, није само занемаривање идеје новине као важне за револуцију, већ и игнорисање временске линије догађаја. Ако је веровати Хани Арент, Славна револуција није себе сагледавала у смислу праволинијске визуре времена или историје. Ипак, до 1989. године читав свет усвојио је поимање времена и историје као праволинијских појмова, без обзира да ли су велики наративи и несупротстављивост историји то и били. Заправо, та чињеница, заједно са недостатком нових идеја и реториком повратка, је разлог због ког треба довести у питање револуционарни аспект Плишане револуције, као и њено разумевање времена и историје.

Ни револуција, ни модерна, ни постмодерна

Превладавајући наратив Плишане револуције као револуције готово се у потпуности усредсређује на опозицију, дисидентске покрете и њихове вође (Krapfl, 2009; Корећек, 2019), као и на протесте. Међутим, промене које су се догодиле биле су могуће само уз сарадњу и повремене иницијативе челника Партије. Док су *йересијројка* и *јласносїј* у Совјетском Савезу омогућили Пољској и Мађарској да уведу економске и политичке реформе касних осамдесетих, чехословачки систем после Прашког пролећа, „нормализација“, створио је оно што је Вацлав Хавел назвао посттоталитаризмом, режим лишен идеолошког осећања и квалитативно различит од класичних диктатура (Havel, 1985). Руководство је било круто и огорчено на промене у СССР-у, мада их је лажно подржавало.

Што се тиче дисидентских покрета, вероватно најважнија била је Повеља 77 која је тражила додирне тачке са реформаторима унутар редова Партије. Такође,

позвала је писце дисиденте да учине исто на својим кварталним састанцима, заједно са својим словачким колегама. Истовремено, унутар Партије, група Оброда (Обнова) фокусира се на стварање плуралистичке економије са више самоуправљања, пратећи Акциони програм Александра Дубчека из 1968. године (Otáhal, 1994, str. 67-68). Крајем осамдесетих, шира јавност, као и писци, социолози и уметници, ширили су критичке гласове и стварали локално организоване платформе цивилног отпора усредсређене на питања заштите животне средине, религије и мањина. 1988. године, нова група *Hnutie za občiansku slobodu* (Манифест за грађанску слободу) издала је манифест *Demokracie pro všetchny* (Демократија за све), позивајући на рехабилитацију политичког простора кроз нови устав заснован на Универзалној декларацији о људским правима (Otáhal, 1994, str. 66). Између 1987. и 1989. године, број дисидентских група порастао је са четири на тридесет девет (Otáhal, 1994, str. 70).

Дебата се тако уклопила у либералне концепте, дисиденти су бројали бивше реформистичке комунисте попут Јиржија Хајека и Петра Питхарта, уметнике и писце попут Хавела и Лудвика Вацулика, раднике, академике и остале обичне људе. Међутим, било је неслагања и недостка координације између дисидената и настајајућих организација цивилног друштва. Као прво, Хавел је био заговорник демократије без странака, хвалећи појединца и сматрајући нормализацију резултатом недостатка грађанске храбрости, док је Питхарт сматрао да је то становиште наивно и да не поштује традицију западне либералне демократије, попут парламентаризма, странака и владавине закона (Pithart, 2016, str. 175). Другим речима, *Občianské fórum* (Грађански форум), односно ОФ, формиран је у чешком делу земље истовремено са оснивањем групе *Verejnosť proti násiliu* (Јавност против насиља), односно ВПН, у словачкој престоници Братислави, 19. новембра, два дана након што су демонстрације почеле у Прагу. У међувремену, у словачком граду Кошице (и другде у Словачкој), дисиденти и други нису били свесни настанка ВПН-а и формирали су огранак ОФ-а, на крају правећи компромис стварањем групе Грађанск форум-јавност против насиља. Локални огранци ОФ-а и ВПН-а водили су дискусије и преговарали о променама на локалном нивоу, привремено преузимајући управљање градовима и селима и олакшавајући дијалог између радника и управа у фабрикама. Један од проблема био је тај што је „већина дисидената провела претходних двадесет година перући прозоре, ложећи пећи“, што их је оставило без техничких вештина потребних за управљање и руковођење државом (Žantovský, 2014, str. 319). Због тога се сматрало да је неопходна привремена подела власти с реформистичким вођама Партије, мада не зато што су дисиденти активно то тражили (Pithart, 2009, str. 226). 10. децембра 1989. године, прелазна влада националног разумевања (на чешком, *Vláda národného porozumění* и на словачком, *Vláda národného porozumenia*) формирана је под вођством комунисте Маријана Чалфе. Састојала се од једанаест чланова, четири из партија које су биле толерисане под нормализацијом да би се оставио утисак вишестраначког система и седам извучених углавном из редова дисидената.

Након свог избора за председника Чехословачке, Хавел је тврдио да ће економске реформе, посебно приватизација, разбити бившу структуру ефикасније од било чега другог (Ondruš, 2009, str. 218). Међутим, почетне позиције људи биле су

неједнаке⁸. Они са знањем и/или капиталом, уживаоци благодети претходног режима, имали су предност захваљујући широкој мрежи подршке (Blaive, 2008, str. 4). Поред тога, политика лустрација - процес провере кандидата за високе положаје у јавној администрацији, провера њихове позадине у погледу сарадње са безбедносним апаратом претходног режима - прописивала је одмазду само према ситним играчима у нормализацији, а не онима који су давали наређења или били њене архитекте (Rupnik, 2002; Ondruš, 2009, str. 218). Штавише, неспремност дисидентских интелектуалаца да преузму политичку одговорност у новом систему, посебно у Словачкој, омогућила је другима да ускоче. Како каже Милан Шимечка, „све је било отворено, често у буквалном смислу, као на пример врата владе“ (Šimečka, 2014). Неуспех реформи уведених са циљем да побољшају квалитет живота за кратко време, заједно са недостатком идеја које би могле да се супротставе нагону за враћањем традиционалном институционалном и моралном систему, многе су оставиле разочаране, дајући шансу популистичким лидерима попут Владимира Мечјара у Словачкој и Вацлава Клауса у чешким деловима земље, који су у националним мањинама пронашли жртвену жагњад за слаб економски напредак и демократску консолидацију, опресију од стране суседних земаља или Европске уније. Обећали су више, а 1993. године ће растурилити федерацију.⁹

Дакле, уместо прекида веза са прошлошћу, дошло је до њиховог наставка, намерно или на неки други начин, и то у облику који је омогућавао носталгију. Чини се да је мало њих желело стварни прекид са прошлошћу, барем у том тренутку, и на њега се почело позивати тек када се материјални услови нису променили у обиму или онолико брзо колико се очекивало. За Питхарта, „потпуни дисконтинуитет био би теоретски могућ само у насилном, крвавом револуционарном преокрету који би растурио друштво - али ни у то нисам сигуран“ (Pithart, 2009, str. 226). Следећи арентовску логику, и даље занемарујући питање насиља, оно што се догодило за време Плишане револуције и након ње не може се сматрати револуцијом. Иако је било очигледних значајних промена, нарочито у погледу ширења приступа јавном простору деловања, у највећој мери је дошло до повећавања неспутаности, али неспутаности која је погрешно схваћена као слобода. За Хану Арент, неспутаност представља недостатак суздржаности, а слобода је позитивна артикулација говора и деловање у простору препознавања од стране других људи (Arendt, 2006, str. 19-

⁸ Ова вера у благотворну моћ приватизације, одређено фетишизирање појединца и непризнавање неједнаких почетних позиција је капија кроз коју неолиберална економска пракса, нарочито америчке врсте (Foucault, 2008, str. 223-232) проналази свој пут у Плишану револуцију. То је, у комбинацији с носталгијом о којој се говори у два наредна параграфа, отворило Чехословачку ка ономе што ће Хана Червинкова по питању Пољске назвати „преплитање економског неолиберализма са националним или неоконзервативним идеологијама“, где „је историјска национална имагинација у сржи службеног дискурса о економској несигурности“ (Červínková, 2016, str. 46).

⁹ Касније је ово разочарање омогућило изабраним званичницима да се одрекну заоставштине из 1989. године. Роберт Фицо, бивши вишеструки премијер, тврди да није приметно догађаје те године, рекавши: „Ако се неко доказао у овој земљи, то су били људи из бивше Комунистичке партије. Они су знали шта значи управљати државом“ (Fico, 2003). Андреј Бабиш, тренутни премијер Чешке, рекао је: „Ништа нису смислили“ (Fendrych, 2019).

21). Главни архитекта подстицања приватизације у Хавеловој влади био је Клаус, економиста који је радио у чехословачкој државној банци пре 1989. године и као економиста на Прогностичком институту Чешке академије наука. Као уживалац благодети претходне ере, залагао се за „горку таблету“ приватизације која се брзо одвијала и захтевала значајно стезање каиша. Хавел је, не знајући боље, мислио да би то могло да успе. Овај притисак и заменаривање неједнаких стартних позиција подривали су стварно ширење могућности за остваривање слободе које је донела промена.¹⁰ Упоредо са Питхартовом вером у странке, које по Хани Арент спречавају политички добитак (Arendt, 1972, str. 232-233), овај притисак и заменаривање нису успели да одвоје „политичку и економску моћ“, што гарантује слободу (Arendt, 1972, str. 213), јер су нови предузетници и олигарси брзо стекли политички утицај. Повлачење интелектуалаца пред тадашњим неолибералним заробљавањем државе симболизује повлачење слободе, задовољство неспутаношћу. То је добровољни повратак неполитичкој производњи. Штавише, непоштовање неравноправних почетних позиција на почетку приватизације и неравномерна дистрибуција лустрације су ограничавали равномеран приступ јавном простору, тј. ширење слободе, што је омогућило да се повратак производњи претвори у антиполитички рад.

Међутим, однос према времену, историји и идеји новине ствара услове да ови прагматичнији неуспеси Плишане револуције постану револуција. Циљ јој је био „повратак Европи“, тј. Западу. Међутим, није се мислило на враћање старих режима, чак и ако је било заговарања успостављања демократске Чехословачке из међуратних година. Стремиле се европском географском региону и интеграцији у његове структуре, повећању квалитета живота и јавног благостања и прихватању либералних демократских вредности плуралности, људских права и тако даље. Постојала су и становишта о „трећем путу“, социјалдемократији која је привлачна и новој неолибералној десници и старој левици која је себе сматрала губитником 1989. године (Kugla, 1999). Ипак, од алтернативних нацрта новог устава, једног креираног од стране Манифеста за грађанску слободу, а другог од стране Обнове, ниједан није узет у обзир након одустајања од комунистичке владе. Чеси су радили на првобитном предлогу два дана и поново га објавили, а да нису консултовали ни своје словачке колеге ни ширу јавност (Кореџек, 2019, str. 79).

Део овог правног система у настајању подразумевао је криминализацију комунистичке прошлости кроз законе о незаконитости и неморалности комунистичког режима, а део је укључивао лустрацију, где су појединци били гурани у улоге жртва или починиоца бившег режима, вођених углавном бившим умереним антикомунистима и уз прећутно одобравање или не-отпор бивших комуниста (Mark, 2010, стр. xx, 58). На овај начин, кривицу су сваљивали на режим као такав, па тако на све и ни на кога посебно. Овде није реч толико о томе да је прошлост порицана, као што је случај са енглеским законом из 1660. године, већ о томе да је она криминална,

¹⁰ Прве године транзиције из комунизма биле су обележене снажним падом животног стандарда најугроженијих заједница. Роми су били посебно погођени великом и изненадном незапосленошћу, појачаном системском дискриминацијом. У Словачкој се политика приватизације претворила у заробљавање државе од стране олигарха које је уздигла Мечјарова влада, која је поштрила однос према медијима и правосуђу, подривајући владавину закона, па тако и основна грађанска и политичка права.

тренутак који је за осуду. Као резултат, наслеђе нормализације се наставља, али без промишљања прошлости: „Нисам имао појма да ће после промене режима бити тако мало воље да се трезвено погледа на време у коме смо живели“ (Pithart, 2016, str. 165).

Овај недостатак интересовања за промишљање прошлости усложњен је недостатком новине 1989. године који Хабермас шире примећује. Хавелова критика пост-тоталитаризма као система који је изгубио идеолошку одбрану говори о недостатку идеја, усмерена је ка нормализацији и реформаторима који желе враћање Европи. Оно што је остало од комунизма у Чехословачкој била је љуска његове изречене сврхе, али оно што су тражили реформатори попут Хавела и Питхарта било је далеко од оригиналног. Хавелови аргументи у корист демократије без странака имају барем сродности са одбраном градских савета и *совјећа* у постреволуционарној Америци и Русији од стране Хане Арент, односно одбраном жирондинаца у Француској од стране Лисе Диш (Arendt, 2006, str. 248-249, 254-267, 269-271; Disch, 2011, str. 360-365). Међутим, његова усредсређеност на празнину идеологије нормализације такође говори о његовом отпору према новим идејама. Уместо да реконцептуализира шта људска права и политичка акција могу да постану након колапса једног од великих система, његова влада се окреће приватизацији и јаком нагласку на индивидуалну одговорност. Питхарт је био још више непоколебљив по овом питању критикујући Хавелов предлог демократије без странака као наивно романтичан и повезујући предложене структуре, а тиме и просторе политичког деловања, искључиво са западним либералним демократским системима (Ash, 1989a, str. 4). Овај недостатак новине је можда најтрагичнија последица повлачења интелектуалаца, тим више што представља повратак неполитичкој производњи. Међутим, искључење алтернативних устава, али и локалних организационих група и шире јавности (Krapf, 2009, str. 252-263), можда је учинило да ово повлачење буде лакше и разумљивије. Уз недостатак новине, захтев за повратком Европи која је изједначена с либералном демократијом, и криминализацију претходног система, тешко је чехословачко искуство из 1989. године сматрати модерним догађајем, правилно говорећи. Само ако је модерност довршен пројекат, само ако нема више простора за новине, оно може бити модерно. Таква су становишта Фукујаме и Хабермаса о крају историје и револуцији која коригује.¹¹ За Хану Арент, међутим, без новине, све што тврди да је револуција пропада јер не може тврдити да је модерно.

Ипак, ни Плишана револуција не може да се сматра постмодерним догађајем. Можда постоје две употребе ове речи, Лиотаров скептицизам у вези са великим наративима и популарнија употреба у смислу ироничног удаљавања од свега како би се прихватиле сложене структуре и заштитило од носталгије и сентименталности (Appoloni, 2007). Ниједна употреба не односи се веома добро на догађаје који су почели у Прагу 17. новембра 1989. године. Можда је најважније сведочење о Хавеловој вери у појединца и његовој фрустрацији због празности идеологије нормализације. Овде нема ироније, већ идеализма у погледу категорије појединца. Поред тога, расположење на улицама било је идеалистичко и сентиментално у погледу повратка Европи и носталгично у погледу претходног искуства с либералном демократијом

¹¹ Концептуалне проблеме у вези са Фукујамином тезом не морамо овде поново да испитамо (види, на пример, Derrida, 1994, str. 70-72).

у међуратној Чехословачкој. Штавише, не постоји скептицизам према великим наративима као таквима, супротно од Капустина. Постоји само скептицизам у вези с одређеном нарацијом која је након 1968. године постала празна.

Остављајући по страни потенцијал за велику историјску нарацију који постоји у самој концепцији *пост*модерности (Auer, 2004, str. 368-369), уколико Плишана револуција не може да се сматра ни модерном ни постмодерном, чини се да јој у шеми Хане Арент недостаје историјско-временска категорија, утолико више што је праволинијска историја превагнула над цикличном. Другим речима, ниједан догађај више не може бити пре-модеран. Назвати је корективном по угледу на Фукујаму и Хабермаса је избегавање ове тачке, јер прихвата глобализацију праволинијске историје без обзира на потешкоће размишљања о „повратку“ или „кориговању“ унутар такве историје. Назвати је, као што то чини Ауер, самоограничавајућом или „самоконтрадикторном“ (Auer, 2004, str. 362) је или погрешан покушај историјско-временског повезивања са предмодерним догађајем или навођење потешкоћа у промишљању значења догађаја без њиховог повезивања.

Остављени без јасне арентске категорије у коју би се могло сврстати искуство Чехословачке из 1989. године, називамо га амодерним: ни модерном ни постмодерном, са префиксом који указује и на негацију и на догађај унутар модерне, с нагласком на идеју новине и грандиозне наративе историјског напретка. Амодерност не долази после нечега, није сукцесивна, најмање у смислу појма историјског напретка. Она пре замењује један ток другим, одбацујући само технике или методе за постизање циља, који оба тока тврде да деле. Па ипак, у самом одбијању да постави оригинални програм или могућност, амодерност се одваја од тока који замењује и оног коме се придружује. Њено одбацивање је њена веза са модерношћу, а њена веза са модерношћу је њено одбацивање. Ова околност није контрадикторна, већ је дуална последица непромишљања ситуације, случајно или намерно, која представља јединствену историјско-временску могућност, што је показано додавањем дво-струког значења префиксу „а-“.

Закључак

Од четири широке групе тумачења 1989. године које смо споменули, ниједна се не чини адекватном за објашњење чехословачког искуства, бар када се водимо Ханом Арент. Прве две, да је то била корективна или постмодерна револуција, пропадају делом јер се Плишана револуција не може сматрати револуцијом, а делом и зато што се обе ове историјско-временске аналитичке структуре не подударају са историјско-временском визијом отелотвореном у фигурама попут Хавела и Питхарта, а камоли ширим идеалистичким надама у „повратак“ либералној демократији. Трећа и четврта група, које тврде да је Плишана револуција била мешавина револуције са континуитетом или да је то била истинска, али јединствена револуција, можда су боље. Међутим, што се тиче треће групе, Ешов неологизам „револуција“ буди више наде у револуционарност датих догађаја него што им припада. Повлачење у неполитичку производњу и занемаривање неједнаких социоекономских позиција различитих људи који доживљавају реформе говоре против ове наде. Што се тиче четврте групе, Крапфлов аргумент у вези искључења локал-

них вођа и зачетка ширења приступа политичком простору не уважава да такво ширење само по себи није довољно да би се догађај оквалификовао као револуционаран. Занемаривање ове ставке доводи до замене неспутаности и слободе. Постоје, како истиче Хана Арент, неопходне претпоставке револуције које саме по себи не чине револуцију, а неспутаност је међу њима (Arendt, 1972, str. 205; Arendt, 2006, str. 19). Линц и Степан, у трећој групи, превише се ослањају на улогу елита. Ако је Плишана револуција била само размена елита, из арентске перспективе то је била побуна, у најбољем случају (Arendt, 2006, str. 30-31). Она није успела да свим људима равномерно прошири могућност за деловање и концептуално је зависна од идеје да је политика технократска вештина рада или производње, а не деловање и говор међу једнакима. Линц и Степан се барем држе језика руптуре, али то не превенира концептуалне проблеме свођења политике на технократију фокусирањем на елите, како Крапфл исправно истиче.

Хана Арент даје користан подсетник да се драматични тренутак у јавном животу „може завршити контрареволуцијом, успостављањем диктатуре и ... тоталним антиклимаксом: не мора да доведе ни до чега“ (Arendt, 1972, str. 205). Ако револуције морају да буду оправдане тиме да се дешавају у име слободе свих људи у историјски праволинијском свету који наглашава новину, без обзира на питање насиља, Плишана револуција не успева да испуни овај стандард. Ако се трећа и четврта група мање баве питањима историје, времена и новине, а више питањима слободе и једнакости, не треба потценити важност првих питања - тј. важност модерности - за могућност да догађај постане револуција.

Коначно, по питању чехословачког искуства из 1989. године, какав је однос између структуралних питања слободе и једнакости и историјско-временских питања историје, времена и новине? Ако ово искуство није револуција у смислу да је континуитет између комунистичког и посткомунистичког система власти омогућио ширење приступа политичком простору деловања који је на крају помешао слободу и неспутаност, услове за могућност деловања и говора и само деловање и говор, чини се да је управо то интересовање за континуитет последица недостатка новине у транзицији између тих система. Односно, овај континуитет настао је захваљујући интересовању за повратак на преферирану историјску путању. Ако су два супарничка система великог историјског наратива модерна по својој наративности, интересовање за повратак једном од њих ће одржати континуитет. Проблем није идеологија као таква, већ то што је празна. Овде модерност, сматрана пројектом који је завршен, нема да понуди ништа ново, али оно што нуди је инспиративно и идеално. Та амодерност је разлог што постоји континуитет између нормализације и онога што је уследило. Чињеница да се Плишана револуција није уздигла на ниво револуције, њени недостаци у погледу структуре приступа политичком простору и концептуална замена слободе и неспутаности, нису разлози што она није ни модерна ни постмодерна. Уместо тога, њена амодерност, то што није модерна, али припада модерности, њена незаинтересованост за разматрање или стварање нових концепата, су разлози због којих није била револуција.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Apolloni, Á. (2017, June, 26). The end of an era of endings. *Eurozine*. Available at <https://www.eurozine.com/the-end-of-the-era-of-endings/>
- Arendt, H. (1972). Thoughts on politics and revolution: A commentary. In: H. Arendt. *Crises of the republic: Lying in politics, Civil disobedience, On violence, Thoughts on politics and revolution*. San Diego—New York—London: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1998). *The human condition*. 2 edition. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006). *On revolution*. New York: Penguin Books.
- Ash, T. G. (1989a, June, 15). Revolution: The springtime of two nations. *The New York Review of Books*. Available at <https://www.nybooks.com/articles/1989/06/15/revolution-the-springtime-of-two-nations/>.
- Ash, T. G. (1989b, August, 17). Revolution in Hungary and Poland. *The New York Review of Books*. Retrieved from <https://www.nybooks.com/articles/1989/08/17/revolution-in-hungary-and-poland/>
- Auer, S. (2004). The paradoxes of the revolutions of 1989 in Central Europe. *Critical Horizons*, Vol. 5, No. 1, pp. 361-390.
- Blaive, M. (2018). Introduction. In *Perceptions of society in communist Europe: Regime archives and popular opinion*. M. Blaive (ed.) London—New York—New Delhi—Sydney: Bloomsbury Academic.
- Charles II, 1660. (1819). An act for removing and preventing all disputes concerning the assembling and sitting of this present parliament. In: J. Raithby (ed.). *Statutes of the realm*. Vol. 5. Great Britain Records Commission.
- Červínková, H. (2016). Producing homogeneity as a historical tradition. Neo-conservatism, precarity and citizenship education in Poland. *Journal for Critical Education Policy*, Vol. 14, No. 3, pp. 43-55.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The state of debt, the work of mourning and the New International*. P. Kamuf (tr.). New York: Routledge.
- Disch, L. (2011). How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing *On revolution* in the historiography of the French and American Revolutions. *European Journal of Political Theory*, Vol. 10, No. 3, pp. 350-371.
- Fendrych, M. (2019, May, 6). Babiš: They have not come up with anything since the revolution. Only me. Do they think we are blind?. *Nazory.aktualne.cz*. Available at <https://nazory.aktualne.cz/komentare/babis-od-revoluce-tu-nikdo-nic-nevymyslel-jen-ja/r~fb82d6386fe511e98a200cc47ab5f122/> [In Czech].
- Fico, R. (2003, January, 5). Interview by L. Kokavcová. *Nové slovo*. Available at <http://web.archive.org/web/20030105215832/http://www.noveslovo.sk/archiv/2000-47-shostom.html> [In Slovak].
- Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. M. Sennelart (ed.). G. Burchell (tr.). New York: Picador.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. New York—London—Toronto—Sydney: Free Press.
- Habermas, J. (1990) What does socialism mean today? The rectifying revolution and the need for new thinking on the left. *New Left Review* 183, pp. 3-21.

- Havel, V. (1985). *The power of the powerless*. In: V. Havel et al. *The power of the powerless: Citizen against the state in central-eastern Europe*. J. Keane (tr.). Armonk, NY: M. E. Sharpe, Inc. pp. 23-96.
- Kapustin, B. (2003). Modernity's failure/post-modernity's predicament: The case of Russia. *Critical Horizons*, Vol. 4, No. 1, pp. 99-145.
- Kopeček, M. (2019). *Architects of a long change: Expert roots of postsocialism in Czechoslovakia*. Prague: Institute of Contemporary History of the Academy of Sciences: Argo [In Czech].
- Krapfl, J. (2009). *Revolution with a human face. Politics, culture, and society of Czechoslovakia after November 17, 1989*. Kalligram: Bratislava [In Slovak].
- Kugla, M. (1999, September, 29). What is the third way? *Nové Slovo*. Available at https://www.noveslovo.sk/c/21944/O_com_je_Tretia_cesta [In Slovak].
- Linz, J. J., & Stepan, A. (1996). *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europe*. Baltimore—London: John Hopkins University Press.
- Lyotard, J.-F. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge*. G. Bennington and B. Massumi (trs.). Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Mark, J. (2010). *The unfinished revolution: Making sense of the communist past in Central-Eastern Europe*. New Haven—London: Yale University Press.
- Ondruš, V. (2009). *Assassination of the velvet revolution*. Bratislava: IKAR [In Slovak].
- Otáhal (1994). *Opposition, power, and society: 1969/1989*. Prague: The Institute of Contemporary History, Academy of Sciences of the Czech Republic, Maxdorf Publishing [In Czech].
- Pithart, P. (2009). *Eightynine*. Prague: Academia [In Czech].
- Pithart, P. (2016). Havel's "self-totality": But why did it live that long? In: Jiří Suk and Kristína Andělová (eds.). *Some day, something will rebel in our green-grocer*. Prague: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, pp. 165-180 [In Czech].
- Rupnik, J. (2002). Coming to terms with the communist past: The Czech case from a comparative perspective. In: *Atlas of transformation*. Zbyněk Baladrán and Vít Havránek (eds.). Available at <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/c/coming-to-terms-with-the-past/coming-to-terms-with-the-communist-past-the-czech-case-from-a-comparative-perspective-jacques-rupnik.html>
- Sakwa, R. (1999). *Postcommunism*. Buckingham: Open University Press.
- Scheppele, K. L. (2008). A constitution between past and future. *William & Mary Law Review*, Vol. 49, No. 4, pp. 1377-1407.
- Skocpol, T. (1999). *States and social revolutions: A comparative analysis of France, Russia, and China*. Cambridge—New York: Cambridge University Press.
- Šimečka, M. (2014, November, 16). Intellectuals did not take on responsibility, so someone else did. *Denník N*. Available at <https://dennikn.sk/3268/intelektuali-neprevzali-zodpovednost-tak-musel-niektu-iny/> [In Slovak].
- Žantovský, M. (2014). *Havel*. Prague: Argo.